

ЭО, 2009 г., № 1

© В. Е. Семенков

**ЯЗЫКИ БОГОСЛУЖЕНИЯ
В СЕКУЛЯРНОМ КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Языки культа и процесс секуляризации. Языки культа, отличные от языков повседневного общения, существуют во всех религиозных традициях и у многих конфессий и деноминаций: греческий – в восточных христианских церквях, иврит – у иудеев, церковно-славянский – у православных славян, латынь – у католиков, санскрит – у индуистов, пали и тибетский язык – у буддистов, классический арабский – у мусульман. Вместе с тем в ходе процесса секуляризации изменяются и сама религия, и отношение к языку богослужения. Это проявляется в *обмирщении* целого ряда религиозных практик и в том числе практики использования языка богослужения. Секуляризация, составная часть которой – *десакрализация*, выражается в том числе и в переходе на национальные языки в практике богослужения¹.

Ряд исследователей (например, американский социолог Томас О’Ди) при разговоре на тему секуляризации вводят оппозицию "сакральное – профанное", определяя секуляризацию как "отход от своеобразной эмоциональной вовлеченности, которая свойственна религиозному отношению" (*O’Dea* 1966: 81). В результате в мире не остается места для "тайн", священного. В таком сугубо посягательном мире "мистерия" уступает место "проблеме", решаемой сугубо рационально. Юрген Хабермас при разговоре на тему секуляризации вводит категорию "десимволизация", определяя секуляризацию как отказ от неперменной религиозной обусловленности тех символов, на которых строится культура (*Хабермас, Ратцингер*, 2006). Это не могло не приводить к ревизии использования языка богослужения, выражающейся либо в полном переходе на национальный язык, либо во введении диглоссии.

Процесс секуляризации институализированной религии, сопряженный с процессом модернизации, начался в Европе в эпоху Реформации. Первоначально этим термином обозначали передачу некоторых функций из ведения церковных властей в ведение светских. Секуляризация, если рассматривать ее в категории проекта по созданию светской системы ценностей и деклериализации политической власти, предполагала отказ от неперменной религиозной обусловленности тех символов, на которых строится культура. Это не могло не приводить к ревизии использования языка богослужения. Эта ревизия, возникшая первоначально в рамках протестантизма, предполагала перевод богослужения на мирской язык. Вскоре этот процесс вышел за пределы протестантских конфессий (лютеране, кальвинисты, методисты) и стал в той или иной степени захватывать совсем иные конфессии и религиозные традиции.

На сегодняшний день в культовых практиках практически всех конфессий, ранее использовавших в качестве культового язык, отличный от языка повседневности, мы видим использование двух языков, хотя и в разных пропорциях. Эта диглоссия, проявляющаяся в функциональном разделении двух языков, рассматривается автором данной работы как попытка смягчить оппозицию языка богослужения и языка повседневного общения.

Указанная выше оппозиция просматривается у самых разных конфессий и деноминаций. У буддистов России в качестве языков богослужения выступает тибетский, бу-

Вадим Евгеньевич Семенков – кандидат философских наук, доцент кафедры культурной антропологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: semenkov1959@rambler.ru

рятский и монгольский языки. У российских буддийских общин внехрамового типа мы видим сочетание санскрита и русского с очевидным перевесом последнего. Российские кришнаиты также практикуют практику сочетания санскрита с языком страны пребывания. Примерно такая же ситуация с классическим арабским языком у мусульман самых разных стран. Классический арабский, как и санскрит, имеет мало общего с повседневными языками общения народов, традиционно исповедывающих ислам, однако вряд ли можно говорить о наличии каких-либо возражений в мусульманской среде против использования богослужения именно на этом языке. Хотя, конечно, у разных богослужебных языков – разная дистанция с языками повседневного обихода: где-то она очень велика как в случае с латынью, а где-то относительно мала. В качестве примера незначительной языковой дистанции между языком богослужения и языком повседневного общения стоит прежде всего указать на близость языковой дистанции современного иврита и древнееврейского языка. О церковно-славянском языке уже высказывалось авторитетное мнение, что церковно-славянско-русская ситуация весьма гомогенна, даже по сравнению в латино-французской, не говоря уже о ситуации с богослужебным языком в арабском мире².

Современные католики после Второго Ватиканского собора 1962–1965 гг. взяли курс на модернизацию Церкви, что выразилось, в том числе и в переводе службы на язык той страны, где она совершается³. Однако эта модернизация полностью не удалила латынь из католического богослужения, а только сделала использование этого языка факультативным. Интересно, что первая публичная речь на церемонии интронизации новоизбранного папы римского и сегодня осуществляется на латинском языке. Таким образом, латинский язык еще сохраняется, хоть и в малых формах, как язык протокола.

Протестанты исторически первых форм образования (лютеране, кальвинисты, методисты) находятся на противоположной стороне указанного выше ряда и оказываются в полярной ситуации по отношению к ситуации иудеев: у них язык богослужения определяется, исходя из того, какой язык преобладает в повседневном общении основной группы прихожан. Для этих протестантов характерно одномерно-рационалистическое понимание языка: он служит только средством смыслового общения пастыря и паствы.

В конце XIX в. положение с языками богослужения существенно меняется. Тогда началась большая и целенаправленная работа по возрождению древнееврейского языка. Причем эта работа шла в условиях жесткой языковой конкуренции. В период создания государства Израиль иврит как разговорный язык конкурировал с арабским, а также с идишем и европейскими – английским и немецким – как языками большинства еврейского населения, живущего в рассеянии. Нельзя отрицать очевидный успех в деле реализации этого проекта. В современном иврите в разных пропорциях представлен языковой материал еврейского языка различных эпох: древнееврейского мишнитского, средневекового еврейского. По подсчетам исследователей, словарный запас современного иврита достигает 120 тыс. слов, что в 15 раз больше, чем было в языке, на котором написана Библия⁴.

Конечно, говорить об отношении к ивриту как к сакральному языку достаточно проблематично, так как в иудейской культуре нет представлений о сакральном пространстве и отсутствует понятие "святости", поскольку любая сакрализация того или иного объекта воспринимается как кощунство. Тем не менее уже в случае с хасидами можно говорить о понятии сакрального языка, поскольку у них присутствует идея святости, хотя и очевидно, что хасиды не олицетворяют собой весь Израиль. Сейчас в Израиле господствует иврит – это и государственный язык, и язык богослужения. Иврит очень долго функционировал только как язык богослужения, а ныне является еще и языком светской культуры государства Израиль. Это – классический пример экспансии языка культа в сферу культуры и в практики повседневного общения.

Даже у католиков наблюдаются намерения по реанимации латыни. В 2003 г. Иоанн Павел II учредил специальную комиссию, поручив ей рассмотрение возможности реабилитации латинского языка как богослужебного языка католической церкви. Председателем комиссии папа назначил кардинала Зенона Грохольского, префекта Конгрегации католического образования (Российская католическая... 2003).

В сфере канонического права юридическую силу имеют лишь тексты на латинском языке. Это обстоятельство стало одной из причин, по которым в 2002 г. Конгрегация католического образования настояла на продлении срока обучения на факультетах канонического права, сделав акцент на необходимости хорошего овладения студентами латинским языком. Российский исследователь ситуации с латинским языком в современной католической церкви Ю. Стасюк указывает на создание специальных факультетов, издание периодики, проведение конкурсов с целью возрождения латыни у католиков. Забегая вперед, скажем, что меры по реанимации этого языка носят намного более централизованный характер, чем усилия православной церкви по возрождению церковно-славянского языка. Стремление руководства римско-католической церкви возвести латынь в статус общепринятого католиками языка может рассматриваться как установление символической связи между Ватиканом и всей остальной католической периферией. Культивирование латыни среди клира способствует конструированию элиты среди духовенства и легитимизирует занятие должности в римской церкви.

Ситуация с использованием богослужебного языка в современном мировом православии и в восточнохристианских церквях. Указанный вопрос не может рассматриваться как однозначное следование идеологии традиционализма. Практически во всех диаспорах мигрантов из государств, традиционно исповедующих православие, службы ведутся на языке страны пребывания и самое главное, что языком службы часто, если не как правило, выбирается современный вариант языка. Эта ситуация особенно очевидна для диаспор на Западе: в США и Европе. На Украине все деноминации, отделившиеся от Московской Патриархии и образовавшие свои церкви, служат на украинском языке. Польская православная церковь в литургии все чаще использует польский язык⁵. Румынская православная церковь уже многие века служит только по-румынски. Эфиопская православная церковь до недавнего времени служила на древнем языке гезе, а ныне в приходах все чаще употребляют современный амхарский язык. Ряд автокефальных православных церквей, расположенных в арабских странах, использует то или иное сочетание арабского и греческого языка (по-гречески служат в монастырях, а по-арабски – в приходах). В Эстонии, в Пюхтинском монастыре, принадлежащем Русской православной церкви юрисдикции Московского Патриархата, часть богослужения идет на эстонском языке. В Чувашии, т.е. уже на территории России, в православных храмах служат на современном чувашском языке.

Можно сказать, что *мировое* православие склоняется к переводу богослужения на национальные языки. Ситуация мало чем отличается от католиков, с той лишь разницей, что у католиков всего мира латынь занимает исключительное положение, а у православного сообщества вопрос о церковно-славянском языке имеет смысл только для православных славян.

Впрочем, есть восточнохристианские церкви, придерживающиеся иной позиции. Это прежде всего армянская церковь, а также грузинская православная церковь. Эти церкви проводят богослужения на древнеармянском и древнегрузинском, хотя, как указывают исследователи, эти варианты языка существенно отличаются от современных армянских и грузинских языков. Поэтому не так давно католикос Илия II опубликовал собственный перевод на новогрузинский язык книг Нового Завета.

Такой же позиции придерживается и греческая православная церковь, отстаивающая в богослужении позиции старогреческого языка (см.: www.pravoesda.org/iist/n213.htm). Достоин внимания сообщение в СМИ о том, что эксперимент по введению современ-

ного языка в Элладской церкви признан неудачным. В 2005 г. был осуществлен 9-месячный "пилотный проект" Элладской православной церкви по использованию в ряде афинских приходов современного греческого языка при чтении отрывков из Нового Завета. По словам архиепископа Афинского и всей Эллады Христудула, испытательный срок показал, что нововведение не вызвало заметного интереса у молодежи. Между тем именно привлечение молодых людей в целях лучшего понимания богослужения было основной задачей неудавшейся программы. Напомню, что богослужение в греческих храмах совершается на версии разговорного греческого языка, употреблявшегося в период с IV в. до н.э. по V столетие после Р.Х.

Египетские христиане – копты – читают в храмах Евангелие поочередно на арабском и коптском. Антиохийская церковь – яковиты – стремится по мере возможностей актуализировать древнесирийский язык⁶. Антиохийский яковитский патриарх Игнатий Мар-Ивас (Закка) даже благословил деятельность таких просветителей, как Аброхом Нуро, который выпустил недавно лингафонный курс древнесирийского (арамейского) языка для *повседневного* употребления.

Ситуация с церковно-славянским языком в современной России. Русская православная церковь юрисдикции Московского Патриархата использует церковно-славянский язык как язык богослужения. Общее у российских православных с мусульманами или буддистами в практиках использования культового языка состоит в том, что само богослужение, прежде всего у русских, идет на языке ином, чем язык повседневного общения, а проповедь читается именно на последнем. Поэтому оправданно говорить, что "сферу религии в России обслуживают: современный церковно-славянский язык и современный русский литературный язык, представленный здесь одной из ее частей. Элементы древнегреческого и древнееврейского языков, функционирующие в данной сфере, не образуют системы и, следовательно, самостоятельными языковыми образованиями не являются" (Гольберг 1999: 126).

В целом можно сказать, что положение с использованием церковно-славянского языка не поддается однозначной оценке. С одной стороны, мы можем ответственно сказать, что высказывания о церковно-славянском языке как "мертвом языке" не имеют ничего общего с реальностью уже хотя бы потому, что этот язык культивируется не только в пассивной форме, но и в активной, ибо на нем продолжают создаваться богослужебные тексты. Причем, как указывает московский филолог Ф.Б. Людоговский, общий объем "богослужебных текстов, возникших за последние 10–15 лет, вполне сопоставим со всем тем, что было написано в предшествующие три столетия... Причем корпус церковно-славянских богослужебных текстов постоянно растет" (Людоговский 2004: 56–67).

Вместе с тем положение не столь благополучно, ибо церковно-славянский рассматривается Церковью сугубо в ракурсе сложившейся православной традиции, а не как эффективное средство конституирования православного сообщества. Несмотря на устойчивое положение церковно-славянского языка как языка богослужения в Русской православной церкви вопрос о данном языке не получил отдельного и всестороннего разработанного программного решения. От церковно-славянского языка руководство Московской Патриархии не планирует отказываться. Правда, и ситуация с этим языком не только не проблематизируется, но даже не рефлексивируется в должной мере. И патриарх Алексей II, и митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев), как значимая фигура в Московской Патриархии, указывают на церковно-славянский в качестве языка, традиционного для богослужения в православной церкви, поэтому радикальная замена данного языка на русский, по их мнению, вызовет потрясения и смуту⁷. Из этого следует, что церковно-славянский язык – это наследие, которое следует беречь, но не как некий ресурс, использование которого задает ту или иную перспективу.

Помимо политики сдержанного консерватизма, позитивно повлиявшего на устойчивое положение церковно-славянского языка, необходимо указать на еще один фактор: все возрастающее число канонизаций. Достаточно сказать, что за весь синодальный период – с 1721 по 1896 г. (до царствования Николая II) – было канонизировано всего пять святых, при Николае II – семь человек, за время советской власти – 17, но уже на Соборе 2000 г. – 1012 святых⁸. Таким образом, мы видим не просто существенную интенсификацию этого процесса, а какую-то новую ситуацию, для которой автором пока не найдено даже терминологического определения.

Канонизация дает новый материал для богослужения, т.е. предполагает службу, а служба предполагает текст, последний традиционно пишется на церковно-славянском языке. Поэтому все возрастающее число канонизаций способствует актуализации указанного языка.

Вместе с тем помимо централизованной институции в стенах Московской Патриархии, создающей новые каноны и стихиры (на церковно-славянском языке), тексты на церковно-славянском языке пишут и миряне. Именно в этой среде мы и видим небывалый расцвет жанра акафиста. Как указывают специалисты, основной прирост корпуса богослужебных текстов обеспечивают именно они (*Людоговский* 2004: 56–67).

Этот традиционный жанр песнопений был ранее в православной церкви на вторых ролях. Как указывает Ф.Б. Людоговский, за прошедшее время число акафистов утроилось! "Из известных сегодня 400 акафистов несколько десятков были написаны во второй половине XIX в., еще около 270 – в XX–XXI вв. (из них порядка 50–80 – в последние 10–15 лет); в 1990-е гг. многие ранее написанные акафисты были опубликованы впервые или же после длительного перерыва" (Там же).

Стоит указать на факт написания акафистов не только клиром, но и мирянами. Акафисты часто пишутся без всякой санкции церковных властей и следствием этого является очень широкий спектр фигур и сюжетов, прославляемых в этих акафистах. Сегодня пишутся акафисты даже неканонизированным святым: Иоанну Грозному, Пелагее Рязанской, Григорию Распутину, Самсону Сиверсу и т.д. В массе своей они пишутся по-церковнославянски, хотя акафист блаженной Ксении написан по существу на русском языке – без звательного падежа. Важно отметить, что дело не только и столько в количественных показателях, а прежде всего в том, что их пишут миряне, очень часто игнорируя инстанции Московской Патриархии.

Почему популярны акафисты? Как указывает Ф.Б. Людоговский, "популярность акафистов объясняется простотой их поэтики, достаточной ясностью языка, доступностью (в техническом отношении) текста, а также наличием (в отдельных случаях) акафиста при отсутствии соответствующей службы" (Там же).

Эти акафисты часто используются во внехрамовых богослужениях. Имеет смысл напомнить, что весь советский период внехрамовая форма богослужения в церковном сообществе почти не практиковалась, а сейчас этот вид церковной общественной жизни все более широко распространяется. К внехрамовым богослужениям относятся исполнение гимнов, молитв и акафистов во время паломничества, шествий и стояний. Под последними имеется в виду собрание верующих, приуроченное к какой-либо дате и осуществляемое в публичном месте. Отличительная особенность стояний – несформированность требований, поэтому и пение несанкционированных акафистов получает политическую окраску. Стояния как церковная практика не новы в православии, но институциональной практикой они не являются. Показательно, что само слово "стояние" как термин – достаточно ново и в отечественных православных словарях и энциклопедиях еще не зафиксировано.

Неинституциональное использование церковно-славянского языка, возможно, влияет на сам язык. По этому поводу специалисты уже замечали, что "нынешний период написания и издания церковно-славянских текстов характеризуется отсутствием какой-либо цензуры. Это приводит не только к появлению текстов, качество которых в

вероучительном отношении более чем сомнительно, но и к размыванию границ церковно-славянского языка, к ослаблению императивности церковно-славянской языковой нормы и усилению ее вариативности" (*Он же* 2000: 509)⁹.

В определении того, кто пишет тексты на церковно-славянском языке, нет полной и точной информации. Это обусловлено как традицией анонимности этих служб, пусть и не абсолютной (в гимнографии и в акростихах принято подписываться), так и способом их распространения: он не строго централизован. Эти службы пишут по мере надобности для конкретного прихода, ибо то, что востребовано в одном приходе, может быть не востребовано в другом или там может быть востребована другая служба этому же святому. Конкуренции обычно нет, но бывает дублирование усилий. Хотя, очевидно, что при прочих равных условиях свою версию текста проводят структуры Московского Патриархата – сказываются и мощь печатного станка и развитая инфраструктура.

Итак, церковно-славянский язык не умер. Вряд ли будет корректным применять понятие "мертвый язык" по отношению к языку, на котором с конца XIX до начала XXI в. созданы сотни служб, акафистов, канонов, молитв. Логично предположить, что с появлением новых текстов меняется – хотя бы отчасти – и сам язык. Следовательно, можно говорить о существовании *современного церковно-славянского языка*, отличающегося от церковно-славянского языка предшествующих эпох.

Нельзя однозначно говорить о том, что церковно-славянский язык усложняется или упрощается. Если под упрощением понимать приближение к разговорному языку, то такого явления не происходит. Автору в частных беседах указывали даже на примеры обратного порядка: при редактировании службы часто, хотя и не всегда, выбирается именно та форма, которая наиболее отличается от русского языка. Вместе с тем чтение Псалтыри, представляющей собой образец церковно-славянского языка, в современной церкви если не вышло из употребления, то во всяком случае сильно редуцировано. Псалтырь постепенно выводится из богослужения и вместо этого вводятся новые каноны и стихиры на церковные темы.

Проблема понятности языка культа в современных религиях. Проблема понятности языка культа встает при разговоре о прагматике использования церковно-славянского языка в современном православном богослужении и возможности/необходимости перевода этого языка на современный русский. Представляется возможным сказать, что церковно-славянский – это не другой язык по отношению к современному русскому (как другим по отношению к нему является, например, современный английский), а другая дискурсивная практика, если под дискурсом иметь в виду способ использования языка. Иначе говоря, церковно-славянский язык принадлежит другой культуре использования языка, где на первый план выступает функция выражения смысла, а не коммуникация. Это различие хорошо сформулировано у филолога И.М. Гольберг: церковно-славянский язык монологичен, ориентирован на эксплицирование, на выявление духовного содержания, а не на коммуникацию, т.е. здесь выражение смысла (в ходе службы) превалирует над его передачей, в то время как русский как язык сферы религии диалогичен, ориентирован на коммуникацию и на передачу смысла (в проповеди) (*Гольберг* 1999: 127–129).

Как указывает специалист по церковно-славянскому языку московский филолог Александра Плетнева, следует учитывать, что переводить православное богослужение на русский язык намного сложнее, чем на английский или немецкий языки. Очевидно, что современный русский вобрал в себя значительный пласт церковно-славянской лексики, а церковнославянизмы, вошедшие в него, употреблялись в произведениях, написанных высоким стилем. «В текстах же комедий, литературных пародий, балаганных пьес, – пишет А.А. Плетнева, – славянизмы почти не встречались. В результате русификация текста становится чертой литературной пародии. Так, например, лексика пословицы: "Устами младенца глаголет истина" – полностью церковно-

славянская по происхождению. Русский перевод: "Ртом ребенка говорит правда" – вызывает лишь улыбку. Это не случайность, а закон стилистики русского языка, в котором славянизмы не являются инородным телом, а составляют основу лексики так называемого высокого стиля. Что же касается самого славянского языка, то он стилистически однороден, в нем невозможно выделить слова, относящиеся, скажем, к высокому или низкому стилю».

И, наконец, необходимо иметь в виду, как пишет Александра Плетнева, что «славянизмы составляют довольно большую часть пассивного словаря нашего современника – носителя русского языка. Так, пушкинское "Восстань, пророк, и виждь и внемли" понятно без перевода, хотя в обыденной речи такие слова и грамматические формы не употребляются. По-русски мы бы сказали: "Вставай, пророк, смотри и слушай". Тому, что пушкинский текст пока в переводе не нуждается, мы обязаны "поддержке" литургического языка. Перевод богослужения на русский язык приведет к тому, что нашим правнукам придется читать литературу XIX века в переводе или адаптированном варианте» (Плетнева 1997: 103–105).

Поэтому проблема перевода с церковно-славянского языка на русский является не лингвистической проблемой, а герменевтической, поскольку требует учета контекста, накладывающего на использование языка дополнительных и неявных ограничений. Необходимо считаться с тем, что современный русский язык десимволичен, в то время как церковно-славянский язык провозглашает некое символическое содержание, выраженное в знаках (буквах). Если русский функционирует как система живой языковой практики, то церковно-славянский действует и сознательно сохраняется для определенных целей – обслуживания определенной символической (религиозной) системы. Ввиду этого церковно-славянский, функционируя как "оболочка" для обслуживания сложившейся, институализированной религиозной практики, достаточно редуцирован в своих информационных возможностях; на нем не все можно сказать даже на религиозные темы. К этому языку не может быть приложен императив понятности – как раз наоборот: допускается "темное" слово, слово отличное от тех, которые используются для обычного общения.

Практики культивирования "темного" слова мы видим и в других современных религиях. Особенно наглядно это прослеживается на примере использования глоссолалии (букв. "бормотание"). Крайне важен для осмысления опыт глоссолалии у первых христиан. Русский ученый Михаил Скабаллонович в труде "Толковый Типикон" указывает на опыт коринфской церкви: «Содержанием речи коринфских глоссоалалов была молитва и преимущественного хвалебного и какого-то таинственного характера. Язык, на котором говорил глоссоалал, был непонятен присутствующим и, по-видимому, не вполне понятен самому глоссоалалу... Причем апостол прямо говорит, что глоссоалалы произносили "слова". Это были те самые "темные" слова, что декларируют некое символическое содержание, не требующее пояснения». И далее, говоря об опыте глоссолалии в православной традиции, автор пишет: "В позднейшем и даже в современном богослужении можно указать на некоторые частности, которые являются следами древнего языкоговорения на богослужении... Возможно, что вековым отголоском глоссолалии были в прежнем греко-славянском богослужении так называемые попевки, или прибавление к тексту песнопения, на особенно торжественных местах, посторонних слогов – обычай, сохранившийся до XVI века... Попевки и ныне употребляются у старообрядцев и русских афонцев" (Скабаллонович 1919: 127–129).

Безусловно, при разговоре о глоссолалиях следует иметь в виду, что глоссолалия вряд ли может рассматриваться как язык, ибо атрибутом языка является наличие той или иной структуры и смысла. Глоссолалии же не имеют смысла, хотя имеют значения. Ввиду этого их стоит рассматривать в ряду телесных практик, чревовещания, горлового пения и т.д.

Очень показательны, что глоссолалии в XX в. снова востребованы. Деноминации пятидесятников культивируют глоссолалию – практику, как правило, приватного разговора верующего с Богом на "незнакомом" языке при излиянии на него Духа Святого. Показательно, что практика использования глоссолалии сложилась относительно недавно: примерно 100–130 назад, и первыми ее стали использовать религиозные группы, возникшие именно в рамках протестантизма. Конечно, глоссолалия пятидесятников языком богослужения никак не является, но сами верующие рассматривают ее как способ разговора с Богом. Таким образом, от пятидесятников и близких к ним деноминаций начинается движение вспять в рамках самой протестантской традиции, задавшей процесс обмирщения языка богослужения. Харизматы-пятидесятники в конце XIX в. сделали шаг в сторону от изначальной интенции протестантов: говорить с Богом на понятном для всех языке. Этот процесс затронул и католиков: харизматическое движение, возникнув в 1960-е годы среди католиков США, сейчас достаточно широко распространено во всем мире, насчитывая не менее 2 млн человек. Это движение институализировано как "Католическое харизматическое обновление", и, как указывают исследователи, его наиболее эффективной чертой является именно глоссолалия¹⁰. "Проведенные исследования показали, что ни одна из магнитофонных записей глоссолалии не содержит хотя бы краткого осмысленного высказывания. В большинстве случаев харизматики не претендуют на интуитивное постижение настоящих языков. Они объясняют, что глоссолалия – разговор человека с Богом, и неважно, что ни сам говорящий, ни его слушатели не понимают этой речи, – главное, что ее понимает Бог" (Саркаева 2001: 15).

Кроме практики использования глоссолалий необходимо указать на использование мантр в буддизме и индуизме. Отмечено, что мантра занимает определяющее место в культуре современного "постиндуизма". Посвящаемые в постиндуистские секты, как правило, получают тайную мантру от своего наставника-гуру. Показательно, что востребованы, по крайней мере у российских кришнаитов, именно те мантры, где смысл наименее ясен: он или утерян, или отсутствует. Это – мантры "Ом мани падме хум" и "Хари Кришна, Харе Раме", в то время как самая священная и самая могущественная мантра Вед "Гаятри", представляющая из себя часть гимна "Ригведы" и имеющая вполне внятный смысл, практически не востребована.

Даже в иудаизме не остановились на достигнутом. Известно, что в традиционных (раввинистических) иудейских общинах в Израиле языком культа является древнееврейский, который отличается от современного иврита синтаксически и грамматически. Чтение богослужебных текстов производится в соответствии с сефардской традицией огласовки гласных. Однако ортодоксальные общины (хасиды) акцентируют сакральный статус древнееврейского языка еще и собой манерой произношения, озвучивая тексты в соответствии с ашкеназской произносительной нормой, где принято дифтонгирование гласных.

Приведенные выше примеры достаточно избирательного подхода к выбору языка культа позволяют сказать, что языком богослужения может быть любой язык. Но мы видим, что часто, хотя и не всегда, для этой цели выбираются определенные языки, как правило, мертвые или слабоизученные. Главное, чтобы этот язык очерчивал определенное пространство, отличное от пространства повседневности, и наполнял это пространство религиозными смыслами. Культивирование таких языков на современном этапе можно рассматривать как потребность в речевой защите от навязчивого и агрессивного дискурса массового общества. В таком случае языки культа, отличные от повседневных языков, выступают маркером дистанцированности и относительной независимости индивида от практик общества массового потребления. Для части верующих важно формирование своего круга общения, в котором циркулировало бы особое знание, отличное от знания, распространяемого в СМИ. Современное религиозное знание не предназначено для массовой аудитории. То же относится и к

языкам культа: это языки не для широкого круга общения. Ситуацию с интересом у паствы к языкам можно выразить так: мы знаем такой язык и ввиду этого автономны от рынка. Язык культа, отличный от языка повседневности, формирует религиозную идентичность, а формирование компетентности в этом языке понимается как некий духовный путь.

Логично предположить, что современный интерес к церковно-славянскому языку в православии и к латыни в католичестве – это ответная реакция на то, что Жак Деррида называет *диссеминацией*: размывание смыслового единства в силу утраты объективных условий для понимания текста (2007: 36–38). В рамках нашего разговора целесообразно различать смысловое единство, производящее впечатление в силу осознания, и риторическое единство текста, оказывающее суггестивное впечатление вследствие следования неким правилам. Автор данной работы считает, что риторическое единство производит суггестивное впечатление по причинам, которые никогда не будут полностью узнаны или объяснены. При чтении таких текстов, а тексты на церковно-славянском языке именно такие, также происходит понимание, но уже не в силу осознания, а в силу следования правилам. Правда, последнее – это всегда обращение к явным и неявным конвенциям.

Исходя из этого, можно сказать, что обращение к церковно-славянскому языку – не способ расширения понимания и роста когнитивных возможностей, а способ выделения неких социальных границ и утверждения определенной специфической общности. Это утверждающее действие, в котором подчеркивается момент выбора, но оно носит закрытый и консервативный характер. Поэтому интерес к церковно-славянскому языку – попытка противостояния процессам десимволизации, но важно подчеркнуть, это обращение к церковно-славянскому языку не может быть обозначено как ресимволизация, ибо последняя, как новый способ производства символического, предполагает новое мышление и новый язык. Отсюда представляется возможным сказать, что интерес к этому языку создает культурный феномен, но нового мышления данные символические практики не производят. Это только попытка удержаться от диссеминации. В этих практиках ставка делается не на расширение коммуникации за счет эффекта убеждения и донесения своей позиции, а на то, что английский философ Джон Остин в своей теории "речевых актов" называл иллюкутивной силой языка. Эта сила предполагает некий тип социальных ожиданий от использования языка как символической практики. Данные ожидания являются фоновыми, т.е. неочевидными, и не всегда вербализуемыми, поэтому они существуют в культуре по умолчанию, и тогда иллюкуции придает характер учредительного действия.

Когда в культурных практиках люди делают акцент на такой иллюкуции (а не на перлюкуции – осознанном понимании), они совершают некий выбор в пользу ограничения коммуникативных связей и делают акцент на консолидацию достаточно узкого сообщества, а не на расширение и понимание как осознание. Такие стратегии можно определять как защитные и консервативные. Здесь первичная цель – не расширение границ и наращивание численности сторонников, а учреждение своеобразной "общины посвященных" и консолидация такого сообщества. Опыт истории позволяет указать на уязвимое место в таких формированиях, как невнимание к диалогу с внешним миром. В той степени, в какой такие сообщества будут готовы к диалогу, в той степени они будут адекватны социальному контексту и глобальным тенденциям.

Исходя из сказанного выше, мы можем заключить, что реализация секулярного проекта в контексте социальной модернизации идет неоднозначным и однонаправленным образом, как это может показаться на первый взгляд. Очень симптоматично: когда модернизация стала достигать своего пика, появились опыты как по конструированию речевых религиозных практик (глоссолалия у пятидесятников), так и по реанимации, казалось бы, мертвого языка в поле современной культуры (иврит, латынь, церковно-славянский). Можно сказать, что наличие языка богослужения, отличного

языка повседневного общения, выполняет важные символическую и эмоциональную функции и очерчивает пространство, отличное от пространства повседневности. Поэтому культивирование такого языка (в тех или иных формах) в современной культуре не прекращается.

С одной стороны, культивирование церковно-славянского языка на современном этапе можно рассматривать как потребность в речевой защите от навязчивого и агрессивного дискурса рынка. Дискурс новостей и реклам – это язык массовых и типизированных продаж и, ввиду этого его недостаточно современному человеку: нужен еще и эксклюзив, нужно знать что-то такое, чего не бывает в рекламных сообщениях.

С другой стороны, в нашем обществе статусная идентичность не всегда определяет уровень дохода и отсюда актуализируется дифференциация по виду культурного капитала. В результате этого появляется интерес к специфической компетентности по особому и внерыночному знанию. Проецируя этот тезис на сюжет с языками богослужения, можно сказать следующее: если на рынке есть *спрос* на деловой английский, то во внерыночных сферах жизни и прежде всего в ситуациях *community* появляется *интерес* к эксклюзивным языкам, в том числе и к церковно-славянскому. В таком случае последний выступает маркером дистанцированности и относительной независимости индивида от практик общества массового потребления. Мы видим, что рынок умеет продавать агрессивно и всем одно и то же, однако рынок не умеет продавать уникально и уже ввиду этого можно сказать, что у современного человека формируется потребность иметь и нечто такое, чего нельзя купить или можно купить, но в очень специфических местах. То же относится и к языку: это не язык для широкого круга общения. Ситуацию с интересом у паствы к церковно-славянскому можно выразить так: мы знаем этот язык и поэтому мы автономны от рынка.

Идентичность по предмету знания может быть для некоторых людей важнее, чем профессиональная идентичность, особенно если учесть, что сейчас все больше людей занимаются достаточно разными делами и их профессиональная идентичность размыта и неясна им самим. В таких случаях знание и компетентность понимается как некий духовный путь.

Дискуссия о церковно-славянском языке как языке компетентности ставит следующий вопрос: что именно мы должны знать из него, если мы – православные? Данный вопрос влечет за собой другой: церковно-славянский – это язык молитвы или язык общения с близким мне человеком? И что такого на нем можно сказать другому человеку, что не передается языком публичным? Наконец, с кем имеет смысл общаться на этом языке и по поводу этого языка? На последний вопрос ответить легче, чем на предыдущие. Интерес к тому или иному языку может быть у тех людей, кого не устраивает секуляризация обыденного сознания.

Опыт индустриального общества можно рассматривать как опыт реализации секулярного проекта. Данный проект состоялся, и мы сегодня живем в условиях секулярного общества. Критерий успеха секуляризации, равно как и любых других глобальных изменений, – изменение обыденного сознания, в данном случае его секуляризация. Поэтому и обыденное сознание верующего секулярно: оно обязательно должно находиться в соответствии с общим социальным контекстом и поэтому оно секулярно вообще, в том числе и у верующего.

Проблема секуляризации не состоит в отходе от православной традиции. Опыт 1990-х годов показал, что к традиции можно возвращаться в массовом порядке, но массового интереса к вере так и не возникнет. Именно в 1990-е годы пусть и неочевидно, но встал вопрос о том, что делать человеку православной культуры? Ответ тогда не был дан, ибо Церковь подошла к этому вопросу излишне риторично: надо верить в Бога. Но осталось неясно, за счет чего будет формироваться православная идентичность, какие практики будут ее формировать: посещением Церкви дело уже не может ограничиваться. Нужны такие практики, которые идентифицировали бы индивида

именно как православного человека. Именно в 1990-е годы обозначились три темы православной жизни: отсчет времени по юлианскому календарю, почитание икон и культивирование церковно-славянского языка. Эти три темы указывают на три вида культурных ресурсов, которые могут быть использованы для конституирования православного сообщества.

Примечания

¹ Автор работы отдает отчет в том, что понятия "сакральный язык" и "литургический язык" не следует отождествлять: сакральное и литургическое – разные категории. На разницу между "литургическим" и "сакральным" языком указывает, в частности, столь неоднозначная и сомнительная в философском плане фигура, как Рене Генон с его книгой "Aperçus sur l'ésotérisme chrétien". Он указывает, что "литургическим" языком является тот язык, который используется в богослужении, а "сакральным" – тот, на котором в изначальной форме даны в виде прямого откровения "Священные Писания". При этом Генон подчеркивает, что "сакральным языком" может быть только тот язык, где традиция имеет письменный характер, т.е. основывается на духовном авторитете фиксированного текста. Греческий и латынь он к числу "сакральных языков" не относит, так как, с его точки зрения, они послужили для позднейшей фиксации чисто вербальной традиции, связанной с устной передачей, а не с "богоданным" текстом. Согласно такой логике, и церковно-славянский язык к числу сакральных языков отнесен быть не может: это – язык литургии и, шире, язык богослужения. Однако изложенная выше позиция Генона по поводу различия категорий сакрального и литургического в рамках данного исследования может быть вынесена за скобки.

² На это обстоятельство указывают как Н.И. Толстой, так и Н.С. Трубецкой. Об этом см.: Толстой 1988: 234.

³ Точнее следует говорить о богослужебной реформе 1969 г., проведенной папой Павлом VI.

⁴ Напр., см.: Шагаль 2003: 117.

⁵ Приведенные ниже факты о языках культа в восточнохристианских Церквях взяты из: Робертсон 1999.

⁶ Об этом см.: Богослужебный язык 1999: 246.

⁷ См. соответствующие материалы: Татьяна день 1999. № 29; Комсомольская правда. 2002. 24 дек.; www.russian-orthodox-church.org.ru/nr312025.htm

⁸ Эта цифра приводится на сайте Православного Свято-Тихоновского богословского института. Подробно о социальных аспектах современных канонизаций см. весьма обстоятельную статью Кирилла Емельянова (Емельянов 2005: 21–36).

⁹ Об этом же говорит и И.М. Гольберг: попытка создания новых сочинений на современном церковно-славянском приводит к тому, что подобные тексты, строго говоря, не являются образцами канонического языка, а это ставит вопрос об их языковой принадлежности. См.: Гольберг 1999.

¹⁰ Подробнее см.: Саркаева 2001: 13–19.

Литература

- Богослужебный язык 1999 – Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации / Отв. ред. архимандрит Тихон (Шевкунов). М.: Издание Сретенского монастыря, 1999.
- Гольберг 1999 – Гольберг И.М. Языковые образования сферы религии // Русистика на современном этапе: Сб. науч. тр. М.: МПГУ, 1999.
- Деррида 2007 – Деррида Ж. Дессиминация / Пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Емельянов 2005 – Емельянов К. "Социальные аспекты современных канонизаций Русской Православной Церкви" // Социологический журнал. 2005. № 1. С. 21–36.
- Комсомольская правда 2002 – Комсомольская правда. 2002. 24 дек.
- Людоговский 2000 – Людоговский Ф.Б. Графическая оболочка современного церковно-славянского языка // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы. 2000. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2000.
- Людоговский 2004 – Людоговский Ф.Б. Церковно-славянский акафист как современный гимнаграфический жанр: структура, адресация, функционирование // Славяноведение. 2004. № 2. С. 56–67.